Ковалев С.А.
(Санкт-Петербург)

ИНТУИЦИЯ В НАУКЕ И РЕЛИГИИ

Жизнь человека связана со стремлением к удовлетворению различных потребностей. К одним из главных относится потребность в познании внешнего мира и в самопознании. Начиная с обыденного сознания, познавательная способность человека проходит ряд стадий развития, вплоть до высших своих форм, таких как логическое мышление, воображение, интуиция и др.

Научное познание выступает, как правило, в своих практической и теоретической функциях. По существу, это специализированное знание, основанное на определенной логике мышления и его законах, способах образования понятий. Однако научный опыт свидетельствует о том, что индуктивные и дедуктивные способы получения знания не могут быть достаточными для решения научных проблем.

Важную роль в этом процессе играет интуиция. Наличие такой способности у человека отмечали еще античные философы. Для Платона, например, мышление означает деятельность одного лишь ума, свободного от всякой чувственности, который непосредственно созерцает интеллектуальные предметы. У Аристотеля эта деятельность позднее будет названа «мышлением о мышлении». Неоплатоники определяли высшую способность ума как «умное видение», т.е. интеллектуальную интуицию. Таким образом, интуиция для греков означала философскую установку, основанную на непосредственном «видении», познании идеальных сущностей, а также понимали её как непосредственное слияние познающего сознания с сущностью объекта или идеи (эйдоса).

Этот термин впоследствии был использован другими философами и учеными, в их числе Декарт, Фихте, Шеллинг. Понятие «интуиция» используется и Гегелем, хотя он и отрицал её как познавательный приём, но применял при доказательстве существования непосредственного интеллектуального созерцания предметной истины.

В содержание понятия «интеллектуальной интуиции» вкладывался тот смысл, что, будучи в сфере её действия, познающий разум пользуется умом ради него самого, т.е. находится в стихии чистого мышления, мыслящего самого себя мышления.

О необходимости интуиции в научном познании высказывался, в частности, историк науки Луи де Бройль. Он считал, что научные теории изменяются коренным образом не только рациональным способом. В процессе научного познания важное значение имеет влияние особенностей мышления ученого, его интуиция. Противоречие, лежащее в основе науки, выражено в рациональных основаниях науки и способах её познания, выходящих за рамки строгих логических рассуждений и доказательств

Несмотря на системность и рациональность основ науки, значительную роль в её развитии играют сугубо личные способности, разные у разных ученых, в частности, воображение и интуиция.

Воображение дает возможность наглядно представить нам сразу часть физической картины мира; интуиция же неожиданно раскрывает нам в результате внутреннего прозрения, озарения глубины бытия, непостижимые посредством тяжелых логических силлогизмов.

Итак, интуиция, несомненно, играет существенную роль в создании науки, способах постижения сущего.

Интуиция представляет собой специфический познавательный приём производства нового знания. Любая интуиция есть открытие нового содержания объекта, идеи, психики и т.д.

Особенность интуиции в том, что познающий не может объяснить себе и другим, каким путем он приходит к своим выводам, т.е., мы знаем нечто новое, но не знаем, как мы этого знания достигли.

Сегодня в науке принято выделять два вида интуитивного знания: эмпирическая интуиция как непосредственное восприятие объекта, а также интеллектуальная интуиция как непосредственное восприятие связи между идеями.

Интуитивное знание по своей природе есть высший тип знания и главной её характеристикой является непосредственное познание мира, не связанное с логическим доказательством, а также слияние познающего и познаваемого в акте познания. Знание, полученное в науке посредством интуиции, также должно проверяться и доказываться с помощью логических методов рассуждения, однако не все интуитивные выводы получают подтверждение и проходят успешную проверку на истинность.

Интуиция как познавательная способность человека признается как в науке, так и в религии. Общее у них состоит в том, что она везде понимается одинаково как непосредственное созерцание прообразов вещей, т.е. идей или Бога. Она понимается как вид знания, которое получено путем внезапного озарения, прозрения, предполагающего основательную подготовку ума.

Наука связывает интуитивное знание, порожденное лишь естественным светом разума и, благодаря своей простоте, более досто-

верное, чем сама дедукция, с прочным понятием ясного и внимательного ума. Такое определение дал ей Декарт.

В религии интуиция трактуется как результат божественного откровения, как всецело бессознательный процесс постижения Бога, несовместимый с логическим рассуждением и жизненной практикой. Рассудок, в отличие от интеллекта, основан на опосредованном, дискурсивном знании, связанном с логическим мышлением.

В интуитивном познании ум находит истину в виде объекта выше себя, с её помощью он судит и сам оценивается ею. Истина, данная в откровении, есть мера всех вещей, и сам интеллект измерен и оценен Истиной, — так рассуждает Августин Блаженный. Истина, полученная в момент озарения, просветления, данная интеллекту, образована из идей и указывает на высшую умопостигаемую бестелесную реальность. Идеи у Августина — это всегда мысли Бога. Сам человек сотворен как «рациональное животное», как завершение чувственного мира, венец творения. Душа человека есть образ Троичного Бога, она бессмертна, так как если бы она умерла, то с нею умерла бы истина.

Для Фомы Аквинского интуитивное знание есть высшая способность ума (интеллекта), который действует уже через самого себя как самосущее, не будучи связанным с материей и полностью отделенный от тела. Однако, в отношении к высшему бытию никакое творение не есть собственное бытие, но лишь причастно ему. Согласно Фоме Аквинскому, во всем, что существует вне Бога, сущность и бытие не одно и то же. То, что в наибольшей степени истинно, то в наибольшей степени есть, то есть стоит ближе к Богу. Следовательно, интеллектуальная интуиция, как наиболее совершенна способность ума, в отличие от других познавательных способностей человека, позволяет глубже осознать сущность бытия Бога.

Говорить о мире человек может в религии только с позиции откровения. Различное понимание сущности интуитивного знания в науке и религии связано с различной трактовкой бытия. В религиозно-философской традиции лишь Бог есть само бытие, а мир только причастен ему, он обладает бытием. В Боге бытие составляет с сущностью, в сотворенном мире — нет. Бытие мира поставлено в прямую зависимость от акта творения. Вещи не обладают необходимым существованием, в них нет полного совпадения бытия с сущностью, а потому они возможны и случайны. Лишь Бог обладает бытием изначально, а мир лишь вторичным образом участвует в бытии. Истоки понимания бытия Бога основаны на Св.Писании: «Аз есмь Сущий», — сказал Бог Моисею (Исход, Ш, 14). Бог дал бытие всем вещам, которые сотворил

из ничего, но их бытие различается по степени наличия в них бытия, одним он дал его больше, а другим меньше. Таким образом, вещи только присущи бытию, причастны ему, имеют бытие, но сами не суть бытие.

Как в науке, так и в религии основная функция интуитивного познания выражается в связи частей с целым, с единством целого, на почве которого она непосредственно дана. Отвлеченное же познание многообразно и возможно лишь через дискурсивность, тогда как интуиция дает непосредственное целостное видение объекта (мира, Бога), без отношения к дискурсивным (рассудочным) суждениям. Мы как бы усматриваем единым умственным взором всю полноту, целостность изучаемого объекта, видим его в единстве его частей. Этот тип познания можно назвать созерцательное обладание объектом посредством ясного света разума или божественного откровения. Такое понимание интуитивного знания указывает на единство многообразия, непосредственное овладение объектом, будь то интуиция разума или интуиция божественного откровения. Этот тип познания Н.Кузанский называет абсолютным всеединством или Богом, а синтез частных определений — миром. Согласно Кузанскому, интуитивное познание преодолевает «стену противоположностей» и воспроизводит «рай совпадения противоположностей». Единство в Боге дает только интуиция.

Интуиция связывает опыт и теорию, так как логика не всегда способна объяснить переходы от чувственного опыта к теоретическим понятиям. Подлинной ценностью в этой познавательной ситуации обладает только интуиция, так как она не следует необходимости чувственного опыта и теоретических построений.

Следует отличать интуицию, относящуюся к интеллекту, от чувственно-сенситивной и инстинктивной её форм, выразителем которой являются представители интуитивизма. К примеру, А.Бергсон противопоставляет интеллект и интуиция, связывая её с непосредственным познанием уникального, индивидуального в жизненном потоке. По его мнению, интуиция выражает сущность индивидуального, инстинктивного начала.

Понятие интуиции часто выводят из сферы рационального и рассматривают как основание эстетического восприятия мира в целом. Такой подход характерен для Шеллинга. Интеллектуальная интуиция при этом отождествляется им с эстетической интуицией, связанной с формой самосознания абсолюта, предстающего как абсолютное тождество субъекта и объекта. Абсолют понимается при этом уже не как

дух или природа, а лишь в качестве безразличия обоих начал (точки безразличия полюсов магнита). Но именно в этой точке содержится возможность всех определений вообще. Согласно Шеллингу, здесь осуществляется развернутость всех потенций. Это есть вселенная, понимаемая как результат тождества абсолютного организма и абсолютного произведения искусства, точка безразличия противоположностей.

Итак, несмотря на различие форм своих определений, интуиция имеет общее понимание как способности постижения объекта (истины) посредством прямого, непосредственного усмотрения без обоснования с помощью логического доказательства или эмпирического опыта. К её характеристикам также относятся такие, как внезапность, озарение, просветление, неосознанность, неожиданность, приводящие к новым творческим открытиям в науке или познанию Бога в религии. Причем пути и средства, приводящие к ожидаемому результату, рационально не осознаются, а потому не могут быть логически объяснены.

Сиверцев Е.Ю.
(СПбГУ)

ОСОБЕННОСТИ МЕТАФИЗИКИ ПЛАТОНА КАК ПРИЧИНА ПЕРВОГО КРИЗИСА ЕВРОПЕЙСКОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ

При построении своей концепции познания, Платон исходит из предположения: если есть текучее и изменяющееся, то, следовательно, есть вечное и неизменное /см: «Федон» 78d/; «Федр» 245c-d; «Теэтет» 157b, 182d, «Государство» 381 b-c и др./. Обратим внимание на следующие моменты. Если встать на точку зрения формальной логики, то из приведённой посылки ничего не может следовать кроме её самой — т. е. из положения «есть текучее и изменяющееся» не следует ничего, или следует всё, что угодно — здесь связь между посылкой и выводом произвольная, «авторская». Также положение о наличии текучего, изменяющегося отнюдь не является эмпирической данностью — в наблюдаемой природе есть и изменяющееся /погода, растения, река/ и по-видимости неизменное /горы, море и т.п./. Т.е. положение «если есть изменяющееся, значит, должно быть неизменное» не имеет ни логических, ни эмпирических оправданий. Оно является творением самого Платона и проявляет ход его собственной мысли.

Платон, следуя за Сократом, ищет Благо /Добродетель/ и Красоту. Ищет /и здесь явное добавление к Сократу/ для справедливого устроения Государства, Справедливое устроение может быть единственным и единым для всех времён и для всех людей /учтём, что греки считали людьми только граждан полиса/. Очевидно, эта интенция и преобразовала в мысли Платона весь имеющийся у него интеллектуальный потенциал — а потенциал был весьма велик — учение Гераклита об изменении и Логосе, учениеПарменида о неизменности и мысли-бытии, учение Сократа об Идеале; кроме того, учения, антипатичные Платону -софистика, атомизм Левкиппа и Демокрита.

Итак, положение, не выводимое логически и эмпирически, но формулируемое интеллектуально, получает статус логичного и эмпирически подтверждаемого уже после того, как оно сконструировано. И получив данный статус, легко подчиняет себе сущее. Однако то, что его породило, закрепило и поддержало, стало одной из причин кризиса трасцендименталистской стратегии в учении о знании. Эта видимость логичности и эмпиричности генерирует формирование представления об умопостижимом образе сущности чего-либо, трансцендентном наличному бытию и осуществляющемуся в последнем пространству и времени. Данный образ избавлен от случайного, привходящего и в то же время обладает всей полнотой необходимого бытия той или иной вещи /процесса, события и т.п./. Образ, разумеется, идеален /иным и быть не может/ Совокупность образов является как путём, так и целью мышления — мышление конституируется образами, осуществляющимися в каждом конкретном его акте, а направляется оно к полной экспликации образов.

Теперь обратимся к способу выражения знания — а таковым является язык как совокупность слов с точно определёнными и неизменными значениями «... справедливее всего говорят...те, кто утверждает, что какая-то сила, высшая, чем человеческая, установила вещам первые имена, так что они непременно должны быть правильными» /Кратил, 438с/ Если вдруг языком нечто обозначено неправильно, то виноват в этом не язык, а человек, его неумело употребляющий. «Платоновский взгляд состоит в положении о строгой категоризации языка — лексических единиц, морфем, синтаксических конструкций и правил, регулирующих их употребление в коммуникации. В этой «списочной» концепции слово либо обозначает данную вещь, либо нет. Категории дискретны и основаны на группировках свойств, внутренне присущих /ингерентных/ представителям соответствующих категорий? /Демьянков В.З. Доминирующие лингвис-

тические теории в конце XX века // Язык и наука конца 20 века. М.,1985. С.274./ Платоновский язык выходит за пределы «говорения»: «говорение» — лишь практическая, второстепенная функция языка. Платоновский язык, осуществляясь, проясняет бытие /именно проясняет, а не открывает до абсолютной степени — хоть язык и рождён богами, но дан-то в пользование людям/. Прояснённое бытие для всех едино.

Своим последователям Платон завещает, в числе прочего, конкретизацию способа бесконечного шествия к прояснённому бытию. Однако, задача эта оказалась не столь легко выполнимой — как только европейский мир перестал быть лишь греко-римским, как только он вобрал в себя большое число прежних варваров с их обычаями, мировоззрениями, языками, как только человеком перестал считаться исключительно гражданин, уважающий законы и чтущий правильных богов, сразу обозначилась как минимум трудность прояснения единого для всех бытия. К тому же естествознание добилось весьма существенных результатов и его стало уже невозможно рассматривать всего лишь как практическую помощь для ремесленников.

Всё это одним из следствий имело невероятно большое количество в равной степени кажущихся убедительными «приведений» к всеобщим сущностям /в философии — разнообразие течений, в религии разнообразие культов/, что, в свою очередь, не могло не поставить под вопрос саму возможность такого приведения. В конце концов, «деструктивное» разнообразие было преодолено государственным монотеизмом, но трансцендентальной эпистемологии это мало помогло. Эпистемология вступает в союз с религией и на время приостанавливает своё самостоятельное развитие. До Декарта.

Кауфман И.С.
(СПбГУ)

НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ В КЛАССИЧЕСКОМ ИДЕАЛЕ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

Современное научное знание является, определенным принципами Галилея, не только благодаря множеству описанных им экспериментов — реальных и «воображаемых», — но и вследствие особого характера структуры физического мышления Галилея. Это мышление претендует на освобождение от раздвоения научного знания на фор-

мальный рассудок теории и чувственный критерий практики[1]: рассудочное теоретическое мышление обращается к опыту, который определен некоторой другой теорией, а опыт представляется лишенным всякой ориентации — внесение же ориентации равно разрушению такого региона знания как опыт. «Сократическое мышление» заключается в математическом преобразовании теории и практики посредством нового понимания эксперимента — воображаемый эксперимент является более продуктивным, чем реальный. Источником первого является математика, поскольку математические принципы уже известны тому, кто приступает к эксперименту, как форме научной практики. Эксперимент действует не только на вещи, поскольку «преобразуя вещи и предметы (реальные, воображаемые, мысленные), преобразует само мышление» (А.Ахутин), что приводит к двум родам очевидности. Это, 1) очевидность той необходимости, которая была скрыта в предмете эксперимента, т.е. очевидность той необходимости или законоизмеримости, которая присутствовала прежде преобразуемой вещи; 2) очевидность теоретической и мыслительной обусловленности предмета эксперимента. Мышлению становится очевидным способность к самообоснованию и то, что оно уже заранее было способно к процедуре проведения опыта и понимания его результата. Для Галилея эксперимент достаточен для познания и обосновывает новое (физическое) знание, если посредством него дается очевидность предмета познания, т.е. его включенность в механизм природы, и очевидность мышления.

Декарт следует Галилею в стремлении математизировать эксперимент[2] и в проекте математизации физического знания. Однако некоторые исследователи видят у него скептицизм относительно возможности изложить метафизику языком математики.[3] Несомненно, что дискуссии вокруг темы соотнесения метафизики и математики постоянны для европейской философии последних четырех столетий. Переписка Спинозы содержит спор с Бойлем о позиции математических принципов в научном эксперименте. Бойль выдвинул программу механистического и квантитативистского истолкования химии. Спиноза указывал, что Бойль в своих экспериментах скорее следовал слу-

[1] А. В. Ахутин. История принципов физического эксперимента. М., 1976. С. 197.

[2] В. Н. Катасонов. Форма и формула // Исторические типы рациональности. Т. 2. М., 1996. С. 72.

[3] E. Curley. Behind the geometrical method. Princeton UP, 1988. P. 51-52.

чайным изменениям и наблюдениям, словно забывая о таких заранее известных принципах как однородность протяженных вещей, которые изменяются механистически и количественно. Спиноза полагает, что если бы Бойль обратился к механистическим принципам философии, а также признал, что все изменения тел совершаются по законам механики заранее, то можно было бы предвидеть более достоверные результаты.

Спиноза рассматривает научный эксперимент в целом в соответствии с принципами Декарта и Галилея. Но он указывает на необходимость понимания того, почему научное познание требует математизации эксперимента и обращения к «матезису». Спиноза явно сомневается в отождествлении «матезиса» с картезианской математизацией научного познания, с алгебраизацией геометрии. В TIE Спиноза обсуждает проблему «воображаемого эксперимента»,[4] посредством которого дается объяснение, общее как для разъяснения возникновения вещи, так и для образования понятия о ней: «для образования понятия шара я создаю фиктивную причину, что полукруг вращается вокруг центра. Эта идея истинна, ... мы знаем, что так не возник никакой шар в природе, эти истинные восприятия есть легкий способ образовать понятие шара... это восприятие утверждает, что полукруг вращается, каковое утверждение было бы ложным, если бы не было соединено с понятием шара или с причиной, определяющей такое движение». Воображаемый эксперимент не гарантирует достоверности полученного объяснения — обращение в эксперименте к смутному понятию лишает результат истинности. Спиноза объясняет и это: «тогда дух устремился бы единственно только к утверждению полукруга, которое не содержится в понятии полукруга, и не возникает из понятия причины, определяющей движение». Достоверные математические принципы Спиноза видит в понятии шара и в знании причины вращения полукруга вокруг центра, но геометрические категории не обладают реальностью вне интеллекта, и достоверность математических принципов не следует из геометрического порядка.[5] Декарт так описывает «идеальное» решение геометрического эксперимента: «желая решить задачу, следует ее рассматривать как уже решенную и дать название всем линиям, которые представляются необходимыми для ее построения, притом неизвестным и известным. Затем, не проводя различия между ... линиями, нужно обозреть трудность, следуя тому порядку,

[4] TIE, 66-76.

[5] TIE, 94-103.

который показывает наиболее естественным образом, как они взаимно зависят друг от друга, пока не будет найдено средство выразить одну и ту же величину двояким образом: это то, что называется уравнением, ибо члены, полученные одним из этих двух способов, равны членам, полученным другим».

Декарт редуцирует геометрическую задачу к порядку уравнений, вне качественных и количественных различий между элементами. Спиноза стремится говорить о движении тел, рассматривая не их геометрические характеристики, а динамические состояния. Это различие коренится в тех определениях тел, которые даны Декартом и Спинозой. Природа тел для Декарта есть их геометрическая форма — «субстанция, протяженная в длину, ширину и глубину есть, собственно, тело». Движение есть только модус движимого, но не субстанция, как и фигура есть модус вещи. Спиноза именно движением определяется природа протяженных тел, различие и взаимодействие между ними. Скорость и медленность, динамика тела, определяют геометрическую форму. Такая теоретическая модель дает только динамическое объяснение всем событиям тела. Может показаться, что Спиноза, отрицая применение геометричес-
ких и математических абстракций для решения физических задач и
требуя только каузально-механистического объяснения, соглашает-
ся с тезисом «физика, бойся метафизики», однако динамическая
Вселенная у Спинозы не может служить основанием для этого. Кри-
тика Спинозой картезианского естествознания указывает на необ-
ходимость применения строгой взаимодополнительности геометри-
чески-математического и динамического аспектов рассмотрения тел,
а также подчеркивает стремление физики Декарта и его последова-
телей к скорее статическому рассмотрению тел (PPC, II, 37, 43).
Спиноза, исследуя обращение познания к математическому, видит
в нем «образец истины», поскольку математика раньше других наук
перешла от дескриптивного уровня к теоретически-конструктивно-
му. Но Декарт смог говорить о возможности такового метода в ме-
тафизике только в рамках своей «трансцендентальной философии».
Вместо поиска многообразного знания в различных науках, Декарт
утверждает, что возможна редукция всех наук к одному знанию,
законы которого надо исследовать. Спиноза следует этому замыслу,
и не признает метода «школы», но, в отличие от Декарта, говорит о
редукции знания не к одному началу знания, а к самому знанию,
которое по своей сути «многообразно», ведь метод зависит от «нор-
мы данной истинной идеи». Иными словами, Спиноза говорит о

морфологии знания и «трансцендентального исследования», что выражается в теории отношения метода и истинной идеи.

В TIE, 30-36, Спиноза связывает возможность познания с созданием разумом врожденных «орудий» и объясняет значение метода: метод возможен тогда, когда дана идея, поскольку строится в соответствии с идеей и представляет собой познание идеи. Спиноза приводит определение метода: метод есть рефлексивное познание «согласно норме данной истинной идеи» (38). Метод не упорядочивает познание в соответствии с «математическим» характером, а напротив, метод есть математический, поскольку матезис есть свойство знания. Поскольку математическое не обнаруживается вне познания, его строение соответствует истории познания. Именно благодаря матезису познание не ограниченно одной и той же предметностью. То есть, развернутая «картина» математического демонстрирует генезис познания.

Математическое познание содержит синтетический и аналитический пути исследования. Декарт предпочитает аналитический способ познания, обуславливающий «воображаемое» экспериментирование. Именно аналитический метод позволяет прийти к очевидности самого познающего ума, поскольку «анализ указывает правильный путь, на котором нечто может быть найдено методически и как бы априори ... Синтез, ведет доказательство противоположенным путем и как бы апостериори и ясно излагает полученные результаты; при этом пользуются длинным рядом определений, вопросов, аксиом, теорем и проблем, так что, если станут отрицать какое-либо из следствий, тотчас же обнаружится наличие этого следствия в предшествующем материале». Их различие обусловлено несходством геометрической демонстративности и метафизической очевидности: «Различие состоит в том, что аксиомы, предпосылаемые в геометрии доказательству теорем, соответствуют показаниям наших чувств. Напротив, в Метафизических размышлениях больше внимания уделено ясному и отчетливому восприятию аксиом».

Декарт мог бы указать на недостатки синтетического метода Спинозы: аксиомы и постулаты не всегда очевидны, доказательства и следствия образуют более сложную структуру, чем порядок непосредственного следования. Однако у Спинозы не упоминается геометрический метод, поскольку метод есть рефлексивное познание согласно норме данной истинной идеи. Там, где Спиноза использует элементы геометрического рассуждения, или геометрического мышления и воображения, становится ясно, что в «геометрический ум» им вносится внечувственная аксиоматика. Это следует из признания

протяжения атрибутом субстанции, что указывает на уникальность такой вещи как субстанция — субстанция независима от мышления и одновременно идея субстанции есть источник метода как реформы интеллекта. Познание вещи-модуса образует тройственную структуру: познание вещи — познание идеи субстанции — рефлексивное исследование мышления.

Зак С.Ю.

ФИЛОСОФИЯ КАК «НАУКОУЧЕНИЕ» У И. Г. ФИХТЕ

Свою философскую позицию И.Г.Фихте считал последовательным критицизмом, то есть продолжением трансцендентальной философии Канта. Ведущая мысль трансцендентальной философии в том, что необходимо положить границы применимости нашего мышления. Для Фихте, как и для Канта, дело философии — указать основание всякого опыта. Однако уже в самом подходе к этому обоснованию намечаются решительные разногласия Фихте с Кантом[6]. По Фихте, философия есть наука, поскольку она имеет свой объект и систематическую форму, ибо все положения в ней связываются в одном единственном основоположении. Отдельная наука является единым целым, то есть в науке должно быть хотя бы одно положение, которое придавало бы другим свою достоверность: «так, что если и поскольку это первое достоверно, то должно быть достоверно и второе, а если достоверно второе, то постольку же должно быть достоверно и третье и т. д.»[7]. Если разные положения имеют одну общую достоверность, то они образовываются в одну науку. При этом положение, которое придает всем другим достоверность, является положением безусловно достоверным. Однако это предельное положение не может получать свою достоверность через соединение с другими положениями, оно должно иметь свою достоверность еще до объединения с другими по-

---

[6] О взаимоотношении Канта и Фихте, а также зависимости философской системы Фихте от кантовской см.: Баскин Ю.Я. Кант и Фихте // Кантовский сборник. Калининград, 1986. С. 81-89; Гайденко П.П. Философия Фихте и современность. М., 1979; Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001; Длугач Т.Б. Проблема единства теории и практики в немецкой классической философии. М., 1986.

[7] Фихте И.Г. Сочинения в двух томах. Том 1. СПб., 1993. С. 18.

ложениями. Поэтому, по Фихте, все положения получают свою достоверность от одного-единственного основоположения.

В науке может быть только одно положение, которое является достоверным и установленным до всякой связи с другими положениями. Так как, если бы их было бы больше, то каждое обладало бы своей достоверной связью с другими. Фихте вынуждает нас предположить, что раз существует научное знание вообще, то существует некоторое положение, которое имеет независимую достоверность от других. Такое положение называется основоположением.

Основоположение любой системы необходимо должно быть достоверно до любой системы, ведь его достоверность не может быть доказана в пределах этой системы. Возникает вопрос: «Как можно обосновать достоверность основоположения в себе, как можно обосновать правомочие определенным образом выводить из него достоверность других положений?»[8]. То, что заключено в самом основоположении, Фихте обозначает внутренним содержанием основоположения и науки вообще. Способ, посредством которого основоположение передает другим положениям вышеназванное содержание, называется формой науки. Таким образом Фихте задается вопросом: «Как возможны вообще содержание и форма науки, то есть как возможна сама наука?»[9]. Именно такой мыслительный путь приводит Фихте к необходимости создания науки о науке вообще, то есть наукоучения. Каждая возможная наука имеет основоположение, которое не может быть доказано в ней, то есть это основоположение должно быть достоверным до самой науки. Соответственно, достоверность основоположения доказывается в той науке, которая должна обосновать все возможные науки. По Фихте, наукоучение должно выполнять две функции. Во-первых, оно должно обосновывать возможность основоположений вообще, а это значит, что наукоучение не только показывает, каким образом что-либо может быть достоверным, но также проясняет, что значит быть достоверным. Во-вторых, наукоучение должно обосновать основоположения всех возможных наук.

Однако как только Фихте приходит к идее наукоучения, он сталкивается с рядом проблем. Рассмотрим их более подробно. Фихте считает понятие научным, когда оно входит в систему человеческих наук вообще. Это означает то, что отдельное понятие всегда с необходимо-

---

[8] Там же. Стр. 20.

[9] Там же. Стр. 21.

стью связано с другими понятиями. То есть каждое отдельное понятие
указывает другим понятиям их место, при этом существует некоторое
понятие, которое, в свою очередь, указывает место и данному поня-
тию. Научным объяснением считается объяснение через некоторую
систему, где все взаимосвязано и одно вытекает из другого. Однако
понятие наукоучения не поддается определению вышеописанным об-
разом, поскольку оно само указывает место всем научным понятиям,
при том, что место всех научных понятий находится в самом науко-
учении, и указание происходит, опять же, через посредство самого
наукоучения. Таким образом, становится очевидной необходимость
рассмотрения соотношения наукоучения с науками. Начиная рассмот-
рение данного вопроса, можно выделить следующие предпосылки,
разделяемые самим Фихте: во-первых, науки относятся к наукоуче-
нию как обоснованное к своей основе, во-вторых, наукоучение явля-
ется отображением системы человеческого знания вообще. Далее, как
полагает Фихте, для того чтобы понять, каким образом науки относят-
ся к наукоучению, необходимо рассмотреть четыре следующих мо-
мента:

1. «В какой мере наукоучение может быть уверенно, что оно
исчерпало человеческое знание вообще?»[10]. Здесь речь идет о том, что
поскольку наукоучение является наукой всех наук, означает ли это,
что оно должно обосновывать возможность всех других, еще не со-
зданных наук, следовательно, может ли наукоучение обосновать все
человеческое знание.

2. «Какова граница, которая отличает общее наукоучение от ча-
стной, им обоснованной науки?»[11]. Здесь говорится о следующем: по-
скольку наукоучение обосновывает все науки, то оно дает им их осно-
воположения. Эти положения одновременно являются не только ос-
новоположениями в частных науках, но и внутренними положениями
наукоучения. Таким образом, возникает проблема в определении та-
ких положений. Если их полностью приписать наукоучению, то полу-
чится, что науки, основоположениями которых они являются, есть части
наукоучения. Они являются частями наукоучения не только по своим
основоположениям, но и по выведенным положениям. Получается, что
все выведенные положения входят в наукоучение, а это не так. В дру-
гом случае, когда основоположение полностью приписывается науке,

[10] Там же. Стр. 35.

[11] Там же. Стр. 41.

которая из него исходит, данная наука будет отличаться по форме от другой науки, что, в свою очередь, невозможно, поскольку наукоучение определяет форму всем наукам. Для того чтобы увидеть различие между положением частной науки и основоположением наукоучения, можно попробовать прибавить к положению наукоучения еще нечто. Но такое нечто не может быть взято ни откуда, кроме как из наукоучения, если данное положение есть основоположение частной науки. Таким образом, необходимо определить, чем является данное нечто, поскольку оно составляет сущность различия между наукоучением и каждой частной наукой.

3. «Как относится общее наукоучение в особенности к логике?»[12] В этом пункте рассматривается следующее. Наукоучение должно определить всем наукам их форму. Но наука, занимающаяся проблемой формы, уже существует в виде частной — это логика. Поэтому следует рассмотреть, каким образом наукоучение соотносится с логикой.

4. «Как относится наукоучение как наука к своему предмету?»[13]. Речь идет о следующем. Наукоучение есть наука, поэтому оно имеет свой предмет (наука всегда наука о чем-нибудь). Предметом наукоучения, как науки, является система человеческого знания вообще. Поэтому следует рассмотреть, каким образом наукоучение относится к системе человеческого знания вообще.

Рассмотрев вышеразобранные четыре проблемы, Фихте продолжает развивать идею наукоучения. Раз наукоучение само является наукой, то оно имеет свое основоположение, которое в нем самом не может быть доказано. Это основоположение выступает условием возможности наукоучения как науки. Такое основоположение не может быть доказано чем-то другим, так как является, в этом смысле, последним. Но раз оно должно давать основание всякой достоверности, следует заключить, что такое искомое основоположение является достоверным. Достоверным оно является в себе самом, ради самого себя и через самого себя. Это положение является достоверным потому, что оно равно самому себе. Все прочие положения имеют опосредованную через него достоверность. На таком основоположении основывается все знание, оно является основанием знания вообще. Такое положение есть основание всякой достоверности, и всякое знание предполагает его наличие.

[12] Там же. Стр. 45

[13] Там же. Стр. 49.

Поскольку наукоучение само является наукой, то оно необходимо должно иметь систематическую форму. Эта форма, как и внутреннее содержание, определяется и обосновывается опять же только через само основоположение наукоучения. Оно имеет эту форму в самом себе и обосновывает ее через самого себя.

Первое положение наукоучения обязательно имеет содержание и форму, поскольку никакое положение невозможно без формы или содержания. Необходимо должно существовать то, о чем мы знаем, и то, что мы об этом знаем. Основоположение наукоучения должно быть достоверно непосредственным образом и обязательно через самого себя. А это означает, что его содержание определяет его форму, и наоборот, его форма определяет его содержание. Эта форма может подходить только к этому содержанию, а такое содержание именно к этой форме.

Знать достоверно — значит иметь представление о том, что определенное содержание неразрывно с определенной формой. Таким образом, можно понять, как абсолютно первое основоположение всего знания определяет свою форму только своим содержанием, а свое содержание только своей формой. Именно потому, по Фихте, всякому содержанию знания может быть определена форма первого основоположения, поскольку всякое возможное содержание покоится на содержании этого основоположения. Содержание такого основоположения включает в себя всякое возможное содержание, но само не содержится ни в каком другом. Такое содержание Фихте называет абсолютным содержанием.

«Наукоучение само есть место для всех научных понятий и указывает им место в себе самом и через посредство самого себя»[14]. Науки относятся к нему как обоснованное к своей основе. Все частные науки содержатся в наукоучении не только по своим основоположениям, но и по своим выведенным положениям. Поэтому Фихте полагает, что отдельные науки не являются, в этом смысле, самостоятельными, и нет никаких частных наук, а есть только части одного и того же наукоучения.

[14] Там же. Стр. 33.

Назиров А.Э.
(СПбГАСЭ)

НЕКЛАССИЧЕСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ НАД НАУКОЙ

В диалогах Платона показано очищение мышления от анимистических представлений при переходе от мифологии к философии, к идеальному, которое затем аксиоматизируется в логической системе Аристотеля и оформляет способ организации европейской науки. Изменения логического и математического были взаимно обусловлены. В «Началах» Евклида различные фрагменты текста обозначены как аксиомы, постулаты, определения, теоремы, проблемы, доказательства, схолии и т.д. Все эти термины обозначают различные виды знаний, а потому являются логическими. Кроме того, Евклид пользовался инструментарием, изложенным Аристотелем в его первой и второй аналитиках: в учении о суждениях и умозаключениях («Первая аналитика») и в учении о доказывающей науке («Вторая аналитика»). Без применения этого инструментария невозможно развитие и совершенствование дедуктивных теорий. Формальная логика представляет собой ту область логической науки, которая создает средства, необходимые для построения теоретического знания, в отличие от отдельных разобщенных математических правил и положений, с которыми знакомит нас история математики догреческого периода.

О развитом уровне математического познания можно сказать словами М.Хайдеггера, что оно как бы устраивает самое себя при движении вперед в определенной области сущего. В познании природы «набрасывается» основная схема происходящего в природе. Благодаря такому «набрасыванию» познание, продвигающееся в своей сфере бытия, обеспечивает предметную область для себя. Например, физика Нового времени называется математической, потому что она применяет определенную математику. Однако последнее возможно оттого, что еще до ее применения она уже математична благодаря анимизированию в природу некоторой схемы, способной оформиться математически.

М.Хайдеггер показал, что для физики нечто заранее условливаются применять как уже известное. «Такая условность заходит далеко и затрагивает само набрасывание: чтоў будет и чтоў должно быть впредь природой для познания, познающего природу, а именно замкнутая в себе динамическая взаимосвязь (совокупность движений) множеств точек, сопряженных в пространстве и времени... Такое набра-

сывание природы обеспечивается тем, что физическое исследование, совершая каждый отдельный из своих шагов вопрошания, заранее связывается таким набрасыванием, согласуясь с ним».

Благодаря методу некая предметная сфера становится представлением, так как методу присущ характер прояснения на основе объяснения. Прояснение обосновывает неизвестное известным, а известное оправдывает неизвестным. К признакам науки Нового времени относятся, помимо «набра-сывания» предметных схем, их обособление и выстраивание науки как предпринимательства. Наука в качестве предприятия организуется как особая институция.

Теология, имеющая своим содержанием познание духовного (Бога), в новоевропейском мышлении поляризуется на познание идеального как субъектно-объектного отношения. Последнее позволяет рассматривать познание свободным от духовного (как отношения), т.е. рассматривать его в гносеологическом аспекте. Отношение как ценность становится предметом анализа в аксиологическом аспекте, и, поскольку духовность своим содержанием не раскрывается теорией познания, (в гносеологическом аспекте), постольку она анимизируется в традициях теологии. Другим основанием для анимизирования духовного при «отпочковании» от него рационального содержания науки Нового времени является необходимость введения в человеческое познание понятий, выходящих своим содержанием за его пределы. К их числу относятся понятия бога, природы, материи, выступающие представлением бытия или бытием как представлением.

М.Хайдеггер рассматривает науку Нового времени как полагающую свою основу и разъединяющуюся в «набрасывании» отдельных предметных сфер. Совокупность таких особенностей, как набрасывание, строгость, методичность, предприимчивость, взаимодействующих и развивающихся, составляет сущность новоевропейской науки.

Осмысление сущности науки Нового времени предполагает распознавание в ней ее метафизической основы. «Познание как исследование требует от сущего отчета в том, как и в какой степени представлению возможно располагать им. Исследование тогда располагает сущим, когда либо может рассчитать его заранее в его будущем протекании, либо способно заново рассчитать прошлое»[15].

Механика Ньютона строится так, что соответствует пониманию науки как исследования, развертывающегося с использованием определенной техники исчисления. Характеризуя основания меха-

[15] Хайдеггер М. Время картины мира. С.145.

ники И.Ньютона, В.Г.Гинзбург отмечает, что в них используются методы принципов развития и обобщения механики, включая формулы закона всемирного тяготения, а также решения задач, в частности, по движению Луны. Ньютоновские «начала» открываются определениями и аксиомами. К числу определений относятся положения, типа: количество материи есть масса, пропорциональная плотности и объему; количество движения есть мера, пропорциональная скорости и массе; сила — действие, производимое на тело, изменяющее его состояние покоя или равномерного прямолинейного движения. Помимо логики определений, используется логика вывода, основанная на аксиомах движения. К правилам умозаключений в физике относятся: не должно принимать в природе иных причин сверх тех, которые истинны и достаточны для объяснения явлений; пока возможно, следует приписывать причины одного и того же рода для проявлений природы; свойства тел, которые не усиляемы и не ослабляемы, должны почитаться за всеобщие. Подобная аксиоматизация задает единое качество и соответствующее ему количество.

Внутри ньютоновской механики были заложены положения, которые, развиваясь, «взорвали» ее и способствовали возникновению теорий относительности и квантовой механики. Так, в определении понятия массы содержался логический круг, вызванный отношением массы и импульса. В формулировке второго закона Ньютона и в его математической записи допускалась зависимость массы от скорости, что выступило предпосылкой теории относительности. У Ньютона также содержалась идея обращения тел и света друг в друга: «не действуют ли тела на свет и не изменяют ли его лучей?»[16] В этом положении содержится идейная предпосылка как общей теории относительности, так и квантовой механики. Истоки развертывания физического познания содержатся в классической механике и выступают конкретизацией принятых в ней абстрактных положений об абсолютных пространстве, времени и движении. Результатом подобного восхождения к конкретному в ходе эволюции физики явился отказ от универсальности свойств пространства, времени и движения.

Развитие неклассической физики обнаружило трудности конструирования представлений, что выразилось, например, в проблеме наглядности. М.Хайдеггер отмечает, что опредмечивание сущего совершается «пред-ставлением», стремящимся любое сущее «пред-ста-

---

[16] Гинзбург В.Г. К трехсотлетию «Математических начал натуральной философии». С.137.

вить» перед собою так, чтобы рассчитывающий человек был уверен в сущем, обеспеченном для него.

В метафизике Р.Декарта сущее рассматривается как предметность представления, а истинность — как его достоверность. Вся метафизика Нового времени, включая философию Ф.Ницше, остается в пределах начатого Р.Декартом истолкования сущего и истины. Оно основывается на отношении к бытию как к представлению, а последнее в конкретно-научном мышлении выступает как «пред-ставление», т.е. анимизированный образ. В этом смысле, метафизическое мышление, основанное на субъектно-объектном отношении, отличается рефлексивностью своих оснований. Последние, осмысленные как идеальное, в своей конкретизации развертываются в объективированное. Относительность разделения на субъектно-объектное отношение в пределах представления в развитии физики проявляется во введении понятий, отличающихся от конструктов физического познания — таких, например, как наблюдатель. Повышение концептуальной роли последнего при его включении в физическое взаимодействие в квантовой механике соответствует изменению метафизического понимания бытия от бытия как представления к бытию-представлению, включающему в свое сущее вопрошающего.

Проявлением нового понимания сущего в физике служит зависимость понятия одновременности от принципа постоянства скорости света. Аналогично, понятия пространства и времени приобретают смысл лишь при абстрагировании от взаимодействия со средствами измерения. Исследование основ квантовой теории имеет длительную историю, а ее кульминация приходится на работы Л.де Бройля, Э.Шредингера, Э.Гейзенберга, Н.Бора, П.Дирака. В 1932 г. И. фон Нейманом было представлено логически последовательное и математически строгое обоснование квантовой механики, опирающееся на теорию гильбертова пространства. Тем самым в основном было завершено «подведение фундамента под здание квантовой механики»[17].

Когда нерелятивистская квантовая механика становится частью общей квантовой теории, существенное значение приобретают групповые и вероятностные представления благодаря использованию понятия когерентных состояний. В связи с этим изменилось видение взаимосвязи классической и квантовой физики, а также усовершенствовался применяемый аппарат.

[17] Смородинский Я.А., Шелепин А.Л., Шелепин Л.А. Групповые и вероятностные основы квантовой теории // Успехи физ. наук. Т.162, N 12. 1992. С.3.

Проблема оснований квантовой теории связана с «амплитудами вероятностей», которые представляют собой самостоятельные объекты теории. П.Дирак отмечал, что из двух направлений развития теории — 1) некоммутативность наблюдаемых, 2) понятие амплитуды вероятностей — последнее является более важным и с ним связано дальнейшее развитие теории и преодоление существующих трудностей. Это предсказание оправдалось в связи с введением Р.Фейнманом интеграла по траекториям. Наряду с обычной теорией вероятностей, построена теория амплитуд вероятностей и возникло два равноценных языка. Один использует операторы в гильбертовом пространстве, другой, связанный с групповым подходом,- амплитуды вероятностей.

Групповые и вероятностные подходы тесно взаимосвязаны, так что коэффициенты, появляющиеся в групповом подходе, представляют собой амплитуды вероятностей. На этом пути оказалась возможной групповая трактовка соотношения неопределенностей, строгий подход к классическому пределу и построение состояний, максимально близких к классическим. Разработка общей квантовой теории, обогатившейся исследованием бесконечномерных алгебр генераторов, псевдодифференциальных операторов квантовых алгебр привела к синтезу двух языков квантовой теории.

В целом формулы квантовой механики допускают тройную языковую интерпретацию: операторную, вероятностную и групповую. Основой формализации и унификации теории служит математический аппарат перекрытий. Подобная формализация выявляет отношения между классической и квантовой теориями: классическая строится на вероятности и полугруппах, а квантовая — на амплитудах вероятностей и группах. Подход к классическим пределам соответствует предельным теоремам теории амплитуд вероятностей.

Рассмотренный процесс развития исчислений в квантовой механике сходен с процессом развития математического оформления классической механики, в которой сменяли друг друга языки Ньютона, Лагранжа, Гамильтона. Наука Нового времени в исследовании мира как образа через вводимый ею метод реализует строгость мышления, его обособленность и унификацию.

Проблема оснований квантовой теории связана с «амплитудами вероятностей», которые представляют собой самостоятельные объекты теории. П.Дирак отмечал, что из двух направлений развития теории — 1) некоммутативность наблюдаемых, 2) понятие амплитуды вероятностей — последнее является более важным и с ним связано дальнейшее развитие теории и преодоление существующих трудностей. Это предсказание оправдалось в связи с введением Р.Фейнманом интеграла по траекториям. Наряду с обычной теорией вероятностей, построена теория амплитуд вероятностей и возникло два равноценных языка. Один использует операторы в гильбертовом пространстве, другой, связанный с групповым подходом,- амплитуды вероятностей.

Групповые и вероятностные подходы тесно взаимосвязаны, так что коэффициенты, появляющиеся в групповом подходе, представляют собой амплитуды вероятностей. На этом пути оказалась возможной групповая трактовка соотношения неопределенностей, строгий подход к классическому пределу и построение состояний, максимально близких к классическим. Разработка общей квантовой теории, обогатившейся исследованием бесконечномерных алгебр генераторов, псевдодифференциальных операторов квантовых алгебр привела к синтезу двух языков квантовой теории.

В целом формулы квантовой механики допускают тройную языковую интерпретацию: операторную, вероятностную и групповую. Основой формализации и унификации теории служит математический аппарат перекрытий. Подобная формализация выявляет отношения между классической и квантовой теориями: классическая строится на вероятности и полугруппах, а квантовая — на амплитудах вероятностей и группах. Подход к классическим пределам соответствует предельным теоремам теории амплитуд вероятностей.

Рассмотренный процесс развития исчислений в квантовой механике сходен с процессом развития математического оформления классической механики, в которой сменяли друг друга языки Ньютона, Лагранжа, Гамильтона. Наука Нового времени в исследовании мира как образа через вводимый ею метод реализует строгость мышления, его обособленность и унификацию.

Разеев Д.Н.
(СПбГУ)

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ФИЛОСОФИИ НАУКИ[18]

Феноменологическая версия философии науки возникла намного позднее самой феноменологии, несмотря на то, что основатель феноменологии Эдмунд Гуссерль посвятил ряд основных работ своей жизни феномену науки. Имеются в виду прежде всего книга «Феноменология и фундамент наук», известная как третий том «Идей», а также последний труд Гуссерля «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология». Однако был ли Гуссерль, сделавший предметом своей философской рефлексии понятие «наука», философом науки в современном понимании этой дисциплины в рамках философского знания? Я склоняюсь к мысли, что так называемая феноменологическая версия философии науки — не была ни открытием самого Гуссерля, ни собственно целью задуманной им философской системы, но, скорее, поздним изобретением философов науки, воспринявших рефлексию Гуссерля о самой науке как особом феномене. Стало быть, интерес Гуссерля к сфере науки стоит отделять от интереса тех мыслителей, которые начиная с 30-х годов прошлого века образовали школу философии науки как раздел философского знания.

Напомню, что философия науки возникает как направление, имеющее четко ограниченные задачи и цели, идущие от неопозитивизма и логического эмпиризма венского кружка. Изначальный замысел философии науки — систематическое исследование научных подходов или методов, поэтому философия науки именуется также философией и методологией науки. С помощью современной логики, а также логики, которая начинает вырабатываться в самой новой философской дисциплине, философия науки исследует формы научных понятий и высказываний, анализирует структуру научной аргументации, пытаясь прежде всего отследить их функцию в науке вообще. Казалось бы, что фигура Гуссерля вполне естественно встраивается в философию науки: с одной стороны, его интерес к феномену науки, с другой стороны, тот же логический анализ высказывания, выраже-

---

[18] Доклад подготовлен в рамках проекта «Феноменологические основания науки», поддержанного программой Университеты России.

ния, понятия. И несмотря на это, Гуссерль, на мой взгляд, не может быть признан классиком философии науки, наряду с Р.Карнапом, К.Гемпелем, В.Штегмюллером, К.Поппером, Т.Куном, П.Фейерабендом, П.Лоренцем или Куайном. Причина кроется в том, что, имея перед своим умственным взором соответствующий философии науки предмет исследования, Гуссерль не признавал его в качестве самоцели своего общего замысла. Поэтому те выводы, к которым пришел Гуссерль в своих исследованиях, с трудом поддаются даже элементарному сопоставлению с выводами вышеперечисленных классиков философии науки.

Феноменологическая версия философии науки — это современная неклассическая философия науки, или, дабы подчеркнуть позитивный характер, который может внести феноменология Гуссерля в современную философию науки, это постклассическая философия науки.

С чем связано обращение современной философии науки к феноменологии? Я вижу здесь три причины. Во-первых, философия науки в последнее время перестала ориентироваться только на точные науки, все чаще обращаясь к так называемому социо-гуманитарному знанию; во-вторых, философия и методология науки, будучи долгое время по сути не чем иным, как теорией или метатеорией науки, решила подтвердить свой статус именно философской, а не просто позитивной научной дисциплины; в-третьих, философия науки, возникшая в конкретной исторической ситуации как ответ на требование философского знания, сегодня вынуждена ориентироваться на новые задачи, которые ставит перед собой философия в наши дни.

Именно вышеуказанные три причины дают определенное преимущество феноменологии перед другими философскими направлениями для интеграции в современную философию науки. Действительно, феноменология с самого начала заявляла свой методологический приоритет для гуманитарного знания, составляя, по словам Гуссерля, «существенный эйдетический фундамент психологии и наук о духе»[19]. Кроме того, феноменология не могла ограничиться и рамками просто метода для гуманитарных наук, то есть быть теорией гуманитарного знания, она сама претендовала на статус науки, причем науки основополагающей; я вижу не случайным не переведенное на русский

---

[19] Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М.: ДИК, 1999. С. 52.

язык примечание Гуссерля в 7 параграфе «Идей I», касающееся математики как идеала наук: «Но очевидно, что математический идеал не может быть значим повсеместно, только не для феноменологии».[20] На мой взгляд, эти слова о математике, по истине странно звучащие из уст математика Гуссерля, свидетельствуют о его далеко идущем намерении сделать из феноменологии такой идеал для гуманитарных наук, каким является математика для наук естественных.

Нужно понимать, что философия науки как направление отнюдь не являлось случайным изобретением некоторых мыслителей XX века; повторю, философия науки — это ответ на то требование, которое философское знание предъявило и к себе, и к так называемому научному познанию в конкретную историко-философскую эпоху. Но что же такое философские эпохи?[21]

Первая философская эпоха связана с возникновением философской мысли в Древней Греции, а также с той гениальной интуицией древнегреческих мыслителей, которая и дала дальнейшую жизнь философии вообще; мир есть, а не не есть, мир являет себя нам, постигающим этот мир в установке удивления от того, что что-то вообще существует. Тогда же, в эту эпоху, впервые возникает и феномен науки. Наука есть знание того, что остается неизменным в постоянно становящемся мире; древнегреческие мыслители называли это неизменное бытием, тем, что пребывает вечно. Первая эпоха философии завершается в неоплатонизме, апеллирующем к Единому, постижение которого становится невозможно положительным способом.

Затем наступает следующая эпоха. Средневековье — это попытка удержать неизменное в слове, носящим божественный характер. В эту эпоху именно в Слове находят фундамент бытия, удерживающий постоянно становящийся мир. Схоластика есть не что иное, как новая форма науки, пришедшая на смену античной физике; я говорю о науке, поскольку схоластика вобрала в себя восходящий к античности идеал науки: найти в изменяющемся мире неизменное, дарующее становящемуся его бытийный статус.

---

[20] Husserl E. Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie. Bd. I. Den Haag: Nijhoff Verlag, 1954. S. 22.

[21] Здесь я опираюсь на идеи, высказываемые в ряде трудов профессором кафедры истории философии Санкт-Петербургского университета К.А.Сергеевым, а также на те выводы, к которым меня привели наши совместные дискуссии о системе философских эпох.

Однако и эта эпоха переходит в новую парадигму — науку Нового времени, которая, как наука, вновь стремится найти безусловное и неизменное знание. В философских построениях Р.Декарта и Ф.Бэкона явно выражены основные элементы новой парадигмы: подлинное знание — это знание собственного сознания, это поиск в сознании подлинно очевидного, того, «несуществование чего невозможно даже помыслить», как удачно выразил это Декарт. Новая парадигма, понимая неизменное бытие как сознание, рождает и новую критическую мысль относительно того, что из безграничного опыта сознания пригодно для научного знания. Так рождается первый позитивизм.

Но и критическая прививка позитивизма была не способна надолго удержать философскую эпоху бытия как сознания. Сознание утрачивало свою конкретность для того, чтобы на нем можно было выстроить безусловную систему научного знания. Поэтому от сознания было оставлено самое конкретное — его воля. К.Маркс и отчасти Ф.Ницше знаменуют философскую эпоху новейшего времени — эпоху бытия как воли. Новая философская эпоха требует формирования нового идеала научного знания, удачно сформулированного в известном одиннадцатом тезисе: философия должна не только постигать мир, но и изменять его. Если научное знание, по своему истоку, есть стремление найти неизменное основание для изменяющегося, то таким неизменным выступает теперь сама человеческая воля, формирующая реальность. Наука новейшего времени становится наукой эксперимента, наукой лабораторий и приборов; такая наука не постигает мир, она начинает его создавать и продолжает это до сегодняшнего дня.

Вопрос, который меня здесь волнует, заключается в том, не исчерпала ли себя к нашему времени эта последняя философская парадигма. Радикальный симптом, который склоняет меня к мысли о завершении философской парадигмы бытия как воли, я усматриваю в том факте, что воля выходит из-под контроля. Человек перестает контролировать эксперименты собственной воли, начинает жить в такой неконтролируемой реальности, для которой у нас еще нет нового категориального аппарата. Все это ведет к смене общефилософской парадигмы, а с этим и к смене отдельных философских дисциплин, в том числе и философии науки. Философия науки сегодня — это стремление найти методологию для неконтролируемой реальности.

Итак, я возвращаюсь к тому, почему же феноменология представляет интерес для современной философии науки. Прежде всего, поскольку происходит смена всей философской парадигмы, чем вызваны и новые требования к философии науки. Сегодня, действитель-

но, кажется, что больше просто не в чем найти неизменное и безусловное: ни в природе, ни в слове, ни в сознании, ни в воле. Феноменология здесь имеет своего рода преимущество, поскольку для нее реальность не связана с существованием. Феноменология работает в сфере смысла, отдавая должное любой реальности: восприятия, воспоминания, фантазии, эстетического чувства и т.д. «Феномен», о котором говорит феноменология, — это и есть то, как нами формируется смысл любой реальности; но в отличие от классических форм философии науки, которые, занимаясь этим же вопросом, абстрагировались от того, как нам дана реальность, феноменология ставит именно это во главу угла. Во-вторых, феноменология, как и все предыдущие версии философии науки движима идеей беспредпосылочности научного знания, соглашаясь при этом на прививку позитивизма. И последнее, феноменология состоялась как направление в истории философии, но не в философии науки, поэтому феноменология, как я уже это высказал, является действительно постклассической версией философии науки, которую только еще предстоит проверить на ее соответствие общему идеалу философии науки.

Черненко С.В.
(СПбГУ)

СОПРЯЖЕНИЕ ПОНЯТИЙНЫХ ОППОЗИЦИЙ «СМЫСЛ И ЗНАЧЕНИЕ» И «ФОРМА И СОДЕРЖАНИЕ» В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ВЕРСИИ ФИЛОСОФИИ НАУКИ

Когда говорят о значении и смысле в философском контексте, то в конце концов, имеют в виду онтологическую проблему. Что значит, что хотят указать на то, что нечто, выступая как смысл, то есть данное нам в предельном выражении как объективно-истинное идеальное все же в бытийственном отношении существует не окончательно самостоятельным способом, но неким путем коррелированно с тем, что существует не только помимо субъективности нашей формы мысли, но даже и самой объективной истинности, то есть в самом деле самостоятельно субстантивировано как отличное от объективно истинного идеального, то есть от самого смысла. Это нечто суть то, что мы в нашей субъективной картине «экрана сознания» имеем как «реальное», или «действительность». Мы полагаем в границах классической системы категорий, что это видимостное реальное имеет неко-

торую действительность, которая стоит за видимостью психических актов локализации пространственно расположенных образов внешнего. Мы полагаем также в духе платонизма, что кроющаяся за видимостью проекций экрана сознания действительность имеет в качестве своего закона объективные идеально-логические фигуры бытия как преднайденные условия конкретности действительности. Однако мы также исходим из того, что действительное как актуализованный закон не есть идеально-логическая фигура закона в чистом виде, но самостоятельная область. Эту самостоятельную область — область отнесения наших локализованных психических образов — мы в естественном опыте замещаем областью психической локализации и почитаем (верим в нее) как высшую реальность, поскольку в естественном горизонте опыта воспринимаем себя как точечность, помещенную в пространство этой области.

Дело однако в том, что сама по себе наша точечность духовного происхождения, то есть мы понимаем себя и своим собственным внутренним способом выражаем себя как духовное начало. В этом сама проблема: идеально-духовное оказывается помещенным (некоторым неэксплицированным для нас способом) как точка в пространстве, хотя и психическим способом данного, но все же как пространство внешнего опыта.

Это глубокое противоречие в конструкции сознания находит свое выражение в отличении нами объективно-истинностного идеального как смысла, с одной стороны, и объективных идеально-логических фигур бытия как законов и самой актуализованной действительности, с другой. И то и другое объективно, но первое имеет свойство истинностности как указание на связь с субъектом, то есть мыслью как необходимым условием своего существования, а другое — объективные фигуры бытия как законы и сама актуальная действительность — не нуждаются в бытии субъекта как своем необходимом условии, ибо в составе этих необходимых условий нет непременного условия быть воспринимаемым актуально, что, проще говоря означает, что бытие природы нетелеологично, то есть равнодушно в отношении сознания.

Переходя к более конкретному рассмотрению смысла и значения, у Фреге находим, что под термином значение собственного имени понимается сам предмет, обозначенный этим именем,[22] а под термином смысл знака — конкретный способ задания обозначаемого.[23]

---

[22] Фреге Г. Логика и логическая семантика. М. 2000. С. 233.
[23] Там же. С. 231.

Если мы не находимся в границах локковского гносеологического конструкта, то для нас важным является вопрос о способе задания обозначаемого, об источнике смыслообразования, то есть о связи субъективной формы мысли с содержанием мысли, которое коррелированно с объективно-истинностным идеальным. Трудность однако в том, что «смыслу всегда соответствует некоторое значение»,[24] но значение коррелированно не с объективно-истинностным идеальным, но с тем, что выше мы обозначили как действительность. Таким образом, смысл и значение имеют отношение с разными областями бытия. Более того, замечает Фреге, мысль теряет для нас ценность, если у нее отсутствует значение. Вопрос о значении есть вопрос об истинности или ложности содержания нашей мысли, поскольку нас интересует истинностное значение мысли, то есть соответствие содержания нашей мысли действительности. Смысл (взятый в гносеологическом контексте) ориентирован к области объективно-истинностного идеального как совокупности идеальных содержаний нашей мысли, но гарантией того, что это конкретное содержание соответствует действительности, есть значение как, во-первых, тетическое условие нашей уверенности, что действительность в самом деле существует, а во-вторых, как гарантия соответствия избранного нами смысла и действительности. Значение, следовательно, есть проявление нашей веры в само существование действительности.

Зачем, спрашивает Фреге, у мысли вообще есть значение? Мысль как субъективно-формальное образование с содержанием самой мысли, не оказывается ли этого достаточно («Мысль остается той же независимо от того, имеет ли имя «Одиссей» значение или нет»[25])?

Ответ на фрегевский вопрос таится в той двусмысленности, на которую указано в начале: дело в том, что наше духовно-логическое внутреннее имеет точкой отнесения локализованное как внешнее. Локализованное внешнее воспринимается как конечный верососзнательно осмысленный фундамент действительности. Тем самым фундаментальное условие моего существования отчуждено от моей духовно-логической сущности, и последняя воспринимает себя как естественно функционирующее сознание совсем не путем искусственного декартовского когито, но как соотнесенное с и продолженное из того, что находится вовне меня. Что подразумевает, что вопрос о смысле есть не вопрос о формальной структуре сознания, что имело бы место,

[24] Там же. С. 231.
[25] Там же. С. 234.

если бы мысль была направлена исключительно на самое себя и мыслить — значило бы обозревать само формальное устройство мыслительной способности. Но смысл — конкретный способ задания обозначаемого, то есть нечто, что без обозначаемого (как вовне моего единства сознания положенного в виде противолежащего моему сознанию упора) существовать не может.

Перешагивая через границы фрегевского контекста в собственно феноменологический, мы замечаем, что у Фреге намечена та структура мыслительного конструкта, который в феноменологии обозначается как интенциональность. Сама проблема намечается сходно как у Фреге, так и в феноменологии и состоит в следующем: сознание как замкнутая структура не могло бы о себе знать, если бы оно ограничивалось только имением дела со своей «внутренней складчатостью». Так, у любого неорганического объекта есть его внутренняя структура, но он не «знает» о ее существовании. Животное (как и маленькие дети) имеет психические образы, но образы как суть внутреннее, и мы так все еще думаем, что оно не знает о своем существовании, поскольку все, что есть содержательного в психическом опыте животного, упорядочено животным единством сознания. А это подразумевает невозможность выйти за пределы непосредственной связи с содержанием, то есть в конце концов отличать сон, грезы и явь. Развитое человеческое сознание имеет оппозицию «животное единство сознания — трансцендентальное единство самосознания. Самосознине предполагает самоотличение себя и иного не только в контексте непосредственной связи с содержанием ситуации здесь-и-сейчас (например, границы своего тела как следствие действия принципа самости и границы внешнего предмета), но логическое вычленение себя как коррелированного с трансценденцией и тем самым вневременным способом вынесенности трансцендентального единства самосознания за границы ситуативной позиционированности в здесь-и-сейчас. Такое отъединение приводит собственно к сознанию, то есть пониманию своего я, противопоставленного не-я. Возникает вычлененная от непосредственного животного единства сознания область духовно-логического как возможность вырваться из позиционированности в наличной ситуации (например, сидя в театре и смотря на сцену, я произвольно и по своему самим мною контролируемому плану могу направлять свое сознание на совершенно не связанное с действием пьесы). Сознание, следовательно, интендирует свой конкретный мыслительный конструкт к самому себе, то есть оно само себе задает параметры мысли и затем содержательно выражает свою интенцию. В этом оно,

однако, должно упереться во что-то иное, отличное от самого себя, оно следовательно, субстантивирует свою модель будущей содержательной работы мысли в качестве интенционального объекта. Последний все же лишь вынесенное вперед самой мысли формальное намерение. Тем самым двигаясь постоянно к самому себе (самоапология сознания), оно все же должно полагать естественным нечто, в чем как внешнем оно могло бы положить себя в целях более глубокого развития себя через свое иное. Этим внешним по сути, совпадающим с внешним «экрана сознания» является содержательная вера в действительность. Дело здесь не в том, что верно то, что на этом экране вы видите конкретно сейчас, но верно то, что там оно, не такое как я (а какое оно там вовне — это строго говоря и неважно) и что оно действительно существует, то есть оппонирует сознанию. Дело, следовательно в формальной принципиальной вере во что-то противостоящее и отличное от сознания как духовно-логического, а не в конкретном содержании.

Вот в этом и есть различие смысла и значения, соотношение их не равнозначно соотношению формы и содержания мысли. Смысл есть содержательно-истинностное образование, тождественное объективной истине, но логическая истина как видно несамодостаточна, она должна быть отнесена вовне ее логического пространства мысли, то есть к объекту веры. Что подразумевает, что логическая содержательность требует постоянной соотнесенности с конкретностью актуального как места проверяемости логического на истинность и ложность, на действующее и недействующее. И это, конечно, вопреки убежденности Гуссерля о возможности актуальности логических истин (типа дважды два равно четырем) вне актуальности бытия тяготеющих масс. Ведь если не будет актуально-сущего как области значений, то на какую же область будут проецироваться истины математики, истины, которые в тотальном отношении будут иметь смысл, но не будут иметь значения.

Малеванный Д.В.
(СПбГУ)

«ИНТЕНЦИОНАЛЬНЫЕ СУЖДЕНИЯ» И МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ КОРРЕЛЯТЫ «НАУК О ПРИРОДЕ»

Излагать природу согласно её собственным принципам (juxta propria principia) — это основоположение, своими корнями уходящее в итальянское Возрождение (Б.Телезио), со временем стало руководящей максимой, идеалом всякой объективистски ориентированной науки вообще. Что касается «природы», её основным «принципом» более-менее однозначно признавалось «протяжение» или, иначе говоря, абстрактная делимость метрически упорядоченного целого, благодаря чему была, как казалось, гарантирована количественная соразмерность всех природных «агрегатов». Но как же быть при этом с самим «изложением», стоит, правда, сказать точнее, — «описанием»: руководствуется ли оно какими-либо определёнными принципами, и принадлежат ли эти принципы ему самому, или заимствуются откуда-то извне?

Попробуем взглянуть на эту проблему попристальнее: наука, претендующая на строгость, не может удовольствоваться каким угодно описанием, даже очень подробным, — «подробно и исчерпывающе» можно описывать, к примеру, кентавра, вавилонскую башню и т.д. С другой стороны, позитивизм, и это подчёркивается даже его собственным названием, может быть вполне определённо отнесён к разряду так называемой «положительной» (здесь мы пользуемся термином[26] Шпета Г.Г.) философии, а именно, всякий позитивизм начинает, пусть с некритичного и спонтанного, но утверждения, и в данном случае этот его постулат может звучать примерно так: существует особая, надмирная и надличностная область фактов-вообще.

По мысли сторонников позитивизма, любые обстояния дел, имеющие место в данной области, могут быть запечатлены в семантически прозрачных «предложениях», поскольку «...бытие факта заключает в себе бытие всех его возможных событий»[27]. Самое поверхностное заключение, которое мы можем извлечь отсюда, состоит в том, что в области «фактов», должны, по видимому, укореняться и значения-вообще, точнее говоря, каждый отдельный «факт» выступает как вне-

[26] См.: См.: Шпет Г. Г. Явление и смысл. Томск, 1996. С. 18.
[27] Витгенштейн Э. Логико-философский трактат. М. 1999. С. 13.

временное единство предмета всякого «осмысленного» суждения. А это в свою очередь означает, если упростить всё сказанное нами до предела, что всякий факт, поскольку он выступает «предметом-вообще» во всех подчинённых какой-то цели суждениях, заключает в качестве момента своей формальной определённости всё содержательное богатство своих истолкований. Но если факт — «предмет-вообще» какого угодно суждения, то что же в таком случае будет «предметом-в-частности», или иначе говоря, «особенным» или «индивидуальным предметом»?

Поясним это на примере. Допустим, я выглядываю в окно и говорю: «Снег белый», мой сосед выглядывает в окно и говорит: «Снег белый», другой сосед... и т.д. Значение имени «снег», как впрочем и «белизна», принадлежит вневременной области предметного единства, само соединение этих значений в одном речевом акте также относится к одному из всеобщих положений дел, имеющих место в данной области, но следует ли отсюда что суждения, высказанные мной, первым соседом, вторым, третьим... — эквивалентны? Как ни странно — и да, и нет.

Если брать наши суждения как одну схематизацию некоторой всеобщей иерархии значений, то все они, конечно, эквивалентны и даже более, они полностью отвечают идеалу «объясняющей» науки, берущей за образец естествознание, то есть являются «интерсубъективно верифицируемыми», поскольку раскрывают такое «...положение дел», которое имеет однозначные смысловые проекции в любом возможном внутреннем опыте. Но каждый из нас высказывал своё суждение, сопровождая его своими собственными психическими переживаниями, кто-то — грустью, кто-то — горечью, кто-то — безразличием и т.п. Вот эта соотнесённость всеобщего предметного единства с текущим психическим состоянием и образует в итоге «индивидуальный предмет» высказывания. Нетрудно заметить, что проблемное поле, которое на логико-позитивистский манер очерчивается антитезой «предмет общий» — «предмет особенный», практически смыкается с тем, как формулировал Фреге Г. проблематику значения и смысла. Итак, «значение» — то, относительно чего нечто утверждается или отрицается в суждении, и это «нечто» (quidditas, «чтойность», если позаимствовать термин схоластов), действительно ни в коем случае нельзя смешивать с психологическим исполнением содержания в соответствующем акте сознания (поэтому более чем понятно, когда логический позитивизм выстраивает значения-вообще из вневременной области всеобщих предметов), в то время как

«смысл» (suppositum — то, как нечто полагается нами) не что иное как способ, каким нам даётся, доводится до наглядности, воплощается в понятии то или иное предметное единство.

Здесь мы, по сути, усматриваем точку схождения между позитивизмом и феноменологией, тоже, в свою очередь, «положительной» философией (вспомним Г.Шпета), а именно: значение-вообще может переживаться нами непосредственно. Позитивизм спешит, правда, отсюда сделать вывод, что раз уж значения «непосредственны», то и какое бы то ни было учение о способах и модусах их данности — ненужная «метафизика»[28]. Но за этим скрывается, на самом деле, куда более важный вопрос: каков должен быть статус предложений о самом языке? Мы имеем в виду предложения следующего вида «А полагает (считает, думает, говорит...), что p». Предметом такого предложения служит, конечно, не «факт» p, относящийся к области всеобщих значений, а специфическое «знаковое»[29] обстояние дел, способ всякого возможного полагания вообще. Поэтому предложения этого вида относятся к «интенциональным» или предложениям «верования». Очевидно, что такие «предложения» никогда не могут быть сведены к «ясной, поддающейся «верификации форме»[30]. И вместе с тем они неизбежны, в них как будто бы заключён, говоря словами Гегеля, «субъективный дух» языка.

Логический позитивизм, таким образом, пытается выполнить свою программу интерсубъективной верификации, стирая (а на деле, просто замалчивая) грань между непосредственностью и данностью значения: данность невозможно «объяснить», её во всех её наклонениях и модусах можно только «понимать», «усматривать» и т.п. Вопрос о данности значения — вот именно тот «вход», через который «объективистское объяснение фактов ...должно сообщаться с проблемной областью понимания в науках о духе»[31].

Теперь для нас должна проясниться позиция феноменологии, которая развивает целое учение об актах, сообщающих значение[32] [bedeutungsverleihende Akt], то есть посредствующих между предме-

---

[28] Показательно, кстати, что термины «смысл» и «значение» представителями логического позитивизма употребляются практически как синонимы. См., к примеру: Апель. К.-О. Трансформация философии. С. 105

[29] Апель К.-О. op. cit. С. 108.

[30] ibidem.

[31] op. cit. С. 105.

[32] Husserl E. Log. Unt. Bd. II., Teil II.

том-вообще и его представленностью в каждом конкретном содержании сознания. Сущностной характеристикой таких актов является идеация, непосредственное усмотрение родовидовой структуры в исполнении единичного представления. А при такой постановке противопоставление интенциональных и протокольных предложений, проводимое Витгенштейном, в общем утрачивает свою силу: предмет-вообще феноменологически существует только в каком-то определённом модусе своего полагания, актуализируясь в «наполнении» [Erfullung] той или иной формы единства сознания.

Шиповалова Л.В.
(СПбГУ)

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ТИПИЗАЦИИ КАК ПРИНЦИПА СОЦИАЛЬНЫХ НАУК

Проблематизация типизации в качестве принципа социальных наук осуществляется через полагание возможности ее определения через синхронизацию темпоральных позиций социальных субъектов. Синхронизация как «совпадение во времени», задавая предметность морфологии, является формальным логическим принципом, условием возможной определенности факта, но не определением возможности такового. Выявление предметно-практического смысла синхронизации как типизации может быть связано с осуществлением методологического хода, соотносимого с феноменологической редукцией по Хайдеггеру, а именно с тематизацией одновременности как условия возможности социального взаимодействия и исторической событийности. При этом демонстрируются возможности феноменологической постановки вопроса и ее значение в проблемном горизонте социальной рефлексии.

Достаточно очевидна распространенность в социальных науках такого подхода к исследованию социальной реальности, когда выделение предметов исследования и определение основания их сравнения имеют место, исходя из заранее допущенной возможности зафиксировать их в один и тот же момент времени. Таков «усредненный» алгоритм традиционного подхода к анализу социальной структуры, в основе которого лежит «некритическое» допущение об автоматической синхронизируемости социальных фактов как

таковых. Выделяемое при этом поле синхронизации оказывается пространством в классическом смысле этого слова — «рядоположенностью», в своей абстрактной бесконечности не имеющей смысла, а в возможной ограниченности определенными задачами исследования — случайным и относительным в собственной исключительно служебной, операциональной значимости. Естественно сама по себе синхронизация как процедура социального теоретизирования в вышеуказанном контексте не обнаруживает ни взаимопринадлежности рядоположенных объектов, ни причин или условий их возможного взаимо-противо-действия, и, соответственно, смысл социальности как таковой не оказывается хоть сколько-нибудь очевидным.

При обращении к феноменологической социологии обнаруживается изначальная пред-положенность не-темпоральной основы всякой возможной «очевидности» социального. Феноменологический проект на определенной стадии его развития стремится обнаружить признаки изначальной социализированности всякого «практического и теоретического» опыта. Однако естественная установка как концептуальное основание аналитических построений в феноменологической социологии не предполагает проблематизации этого не-темпорального условия; синхронизация, определяемая здесь через возможную констатацию структуры формальной взаимности, выступает как модификация типизации. Конструкции повседневного мышления постулируются как идентичные для всех субъектов, вследствие чего делается возможной структурная и генетическая социализация знания о мире действия, а также социальное распределение знания, которым располагает субъект повседневности. Данное предположение проясняется тезисом о «взаимозаменяемости перспектив». Характерно выделенным оказывается одно из отношений в системе социальных взаимодействий — так называемое «мы-отношение», которое определяется как непосредственное, устанавливающее собой пределы возможной типизации. Это парадоксальное для феноменологии отношение «лицом к лицу» не является по сути непосредственным, поскольку та «временная общность» или «одновременность», на которые в данном контексте указывают, в частности, П.Бергер и Т.Лукман, есть внешняя синхронизация, единственным образом возможная в виде совмещения, сближения временных горизонтов действующих. Речь при этом идет о наименьшей степени типизации данного опыта, но никак не о ее полном отсутствии. «Даже в ситуации лицом-к-лицу я постигаю другого

посредством схем типизации, хотя они и более подвержены непосредственному вмешательству с его стороны, чем «отдаленные» формы взаимодействия».[33]

Анализ социальных взаимодействий, при всей очевидности их временного характера, связан с вынесением за скобки определенности темпоральных оппозиций. Типизация означает контекст, где переживается несущественность уникального, индивидуального. Действие совершается как «повторение», не только в смысле реализации задуманного, но и в более широком смысле, как сопровождающееся идеализацией по принципу «Я могу это снова». «Согласно такому предположению, в типически сходных обстоятельствах я могу действовать, в сущности, так же, как я действовал и раньше для достижения типически сходного результата»[34] А.Щюц, в своем анализе социального взаимодействия или рационального действия, происходящего по принципу соотнесения мотиваций, различает два вида мотивов: цели и причины. При описании смысла социально ориентированного действия, предполагается возможность соединения моего целевого и причинного мотива другого, что имеет смысл только как соединение во времени, т.е. синхронизация. «Ожидание» типически сходных действий в сходных обстоятельствах — как моих, так и другого — возможно только на основании редуцирования временных различий («он как я и как каждый другой» возможно ровно в том же смысле, в каком возможно «сейчас, как и всегда»).

Синхронизация как типизация при этом оказывается принципом формальной определенности взаимодействия, позволяющим обнаружить и описать структуру «пространства позиций» (П.Бурдье). Речь идет о том пространстве, которое организуется связями и отношениями, составляющими суть социальной реальности.

Обоснование логики синхронизирующего взгляда в качестве «диалогики» есть путь критического отношения к началам собственного мышления, который проходит через актуализацию временной определенности. Он обнаруживает, в том числе поле «предпонимания» как среду герменевтического опыта[35] и создает основания для

---

[33] П. Бергер, Т. Лукман. Социальное конструирование реальности. М., 1995. С. 55.

[34] Шюц А. Структура повседневного мышления.// «Социологические исследования». 1988. №2 С. 131.

[35] П. Рикер понимает герменевтику не как рефлексию гуманитарных наук, но как прояснение того онтологического основания, на котором эти науки могут быть конструированы. См. P. Ricoeur The task of hermeneutics.// Hermeneutics

определения предмета «социальной топологии» как (обосновывающего и обосновываемого) пространства социальных практик как «практик разделения времени» (М.Кастельс).

Герменевтический проект оказывается актуальным в этой связи, поскольку подвергает критической рефлексии совместность бытия-во-времени, или «симультанность» (в гадамеровской терминологии), восходящую в собственной определенности к равнозначной представленности в одном сознании. Проблематичность реального взаимодействия (в данном случае понимания и возможного истолкования того, что находится от меня на временной дистанции), при условии наличия единственно пространства наглядного представления, обнаруживает субъективный полюс — «Я» — опрокинутым в объективную временную значимость собственного настоящего, в основании которого лежит нетождественность, исполняющаяся в понимании. «Только из-за напряжения между другим и собой, между текстом прошлого и точкой зрения читателя, предрассудок (как горизонт настоящего) становится оперативным и конституирует историчность».[36] Поле разработки различных теорий коммуникации, интерпретации и понимания задается необходимостью снять временную ограниченность определенной социальной позиции при сохранении ее временной значимости. Сама возможность такого рода опыта — обнаружение общего смысла в различном, соприсутствие и в виде исторической «пред-данности», и в виде «заданности для сознания» (Гадамер) — проистекает из реальности социального взаимодействия, понятого в своей первичной определенности как событие, которым открывается пространство всякой наличной «самоочевидности» (априорно предполагаемой любым проектом аналитики социального).

«Событие», определяемое в контексте задачи идентификации настоящего или актуализации временной определенности, впервые обнаруживает себя как «пра-социальное» (в смысле равноизначальности Я и Другого в их взаимной предположенности любой идентичности субъекта). Это является основанием возможного прояснения сути всякого отношения к иному, как к «не-Я», как синхронизации, где Я как «активный смыслополагающей субъект» осуществляет «синхро-

---

and the Human Sciences. Maison des Sciences de l'Homme and Cambridge University Press. 1981. P. 55

[36] Ricoeur P. Hermeneutics and critique of ideology.// Hermeneutics and the Human Sciences. Maison des Sciences de l'Homme and Cambridge University Press. 1981.P.76

низирующее усилие» и утверждает себя как принцип опосредования всякого различения. Иными словами, одновременность, понятая в качестве определенности события как основания активности действующего, дает возможность прояснения онтологических условий того, что «к субъективности «исторического» субъекта принадлежит историчность как сущностное устройство».[37] Историчность при этом должна быть определена как способность делать историю, а не сохранять ее «прекрасную «объективность».[38]

В попытках прояснить собственные основания, современная социальная теория определяет поле социальных взаимодействий через прояснение возможности исторически свободной активности агента социальных действий в рамках структур, самоопределяющихся через саму эту активность (например, «габитус» в понимании П.Бурдье). Выделение сферы социальной практики и габитуса как способа ее организации происходит на пути выявления пределов очевидности данных рефлексивного опыта. Габитус есть «практическое чувство», являющееся одновременно результатом интериоризации объективных социальных отношений и необходимым субъективным условием возможного действия. В этом своем качестве он оказывается некоторым принципом, гармонизирующим объективные структуры и субъективное творчество, пусть хотя бы в иллюзии наибольшей свободы. Причем очевидным образом возможность такого рода гармонии проистекает из особенностей генезиса субъективных структур (анализа «сущностной структуры трансценденции» (Хайдеггер)), и потому собственно в социологической теории остается «важным, но логически недоказуемым принципом». Предварительный анализ генезиса субъективных структур, являющийся задачей феноменологического исследования, оказывается необходимым для прояснения очевидных оснований всякого социального действия, в том числе и социальных наук как частного случая смыслополагающей деятельности сознания. Такого рода анализ дает основания «логически» вывести возможность теории практики из практической теории, а также понять, в какой мере возможно критическое отношение к любой наличной социальной «фактичности».

Работа выполнена в рамках проекта, поддержанного Грантом Министерства Образования РФ ГО2-1.1-270 (руководитель Погребняк А.А.)

---

[37] Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.С. 382

[38] Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни.// Сочинения в 2-х томах. Т.1. М., 1990. С.190.

Мавринский И.И.
(СПбГУ)

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ГОРИЗОНТ МЫШЛЕНИЯ, МИРА И ЕДИНИЧНОГО. К ПОСТАНОВКЕ ВОПРОСА

Артикуляция мира как объекта мышления, задающего горизонты реализации возможного содержания через мир, мышление и единичное возможна посредством обнаружения и описания поля сопряжения указанных данностей. Последнее осуществимо с помощью феноменологической процедуры, предоставляющей свободу мышлению, миру и единичному в целостности их содержаний. Такая задача требует, во-первых, рассмотрения реализации мышления посредством мира как объекта мышления (свободное мышление и мир сам по себе). Во-вторых, выявления способов реализации мира посредством мышления (мышление и самореализация мира). И, наконец, указания на взаимоограничение мира и мышления единичным (осмысляющее мышление и «регионы» мира).

1.Свободное мышление или мир сам по себе.

Мир как предельное содержание мышления первоначально выступает в качестве мира самого по себе — смутного горизонта, через который любой смысл наделяется смыслом (объективируется), оказывается направленным (конкретизируется в объекте) и смыслополагающим (производит новый смысл). Здесь мир — лишь требуемое и угадываемое единство всего, то, что позволяет всему быть таким, каково оно есть, через что и в чем реализуется это «есть». Действительно, мышление, предоставившее мыслимому свободу «быть неопределяемым», представать вне определенности самого мышления, которая так же не удерживается в том или ином качестве, имеет своим содержанием конкретное в его конкретности. Этому никак не противоречит конкретность самого мышления: речь идет лишь об отношении мышления к себе самому, а не о возможном отношении к объекту мысли (например, конструирующем или определяющем). Такое мышление конкретного нечто, во-первых, есть мышление свободное, во-вторых, — мышление размыкающее единство мыслимого, в-третьих, — мышление смыкающее мыслимое в возможности быть реализованным в том или ином горизонте смыслов. Размыкание происходит как усмотрение того, что данное мыслимое не есть единственное мыслимое, то есть как реализация возможности свободы мыслить или не мыслить «это мыслимое». Мыслимое оказывается

включенным в другое мыслимое как отношение, порядок перехода (как обусловленность) или просто как несамодостаточность (в и для мышления). Смыкание же реализуется как свобода самого мыслимого представать в мышлении тем или иным образом. Тогда мыслимое, есть одновременно и самопроизвольность содержания, вложенность его в себя самого. Смыкание и размыкание мыслимого демонстрирует то, что мыслимое никогда в точности не равно себе самому (его либо больше, либо меньше). Мыслимое, таким образом, есть, прежде всего «связанное само по себе». Это означает:

1. Возможность той или иной интерпретации «связанности», то есть попадание в определенный смысловой горизонт, сужение мыслимого, сведение его к форме или схеме.

2. Возможность мыслить мыслимое «изнутри» этого «связанного самого по себе», то есть, посредством конкретного мыслить мир в его полноте, расширять мыслимое до мира.

Следует отметить, что мир во втором случае есть просто общее поле мыслимого или некая идея мыслимости вообще. Эта идея, однако, требует признания налично-сущего объекта, столь же определенного в своем качестве «проявленного в конкретном», сколь и неопределенного в собственной чтойности. Иными словами, мир сам по себе есть то, что постоянно мыслится, не будучи мыслимым как конкретное нечто. Здесь мир — чистое содержание себя самого, содержание, не знающее никакого разделения, никакой фиксации себя самого. Такое ускользание мира от определенности аналогично ускользанию основания от мышления, имеющего своей предпосылкой это самое основание. Тогда, мир есть то, что обуславливает подобное ускользание оснований, а так же зазор между основанием и обоснованным. Горизонт, форма которого задается основанием, свое содержание черпает из мира самого по себе.

На этом основании можно заключить о сопряженности мышления-начала и мышления-основания с миром самим по себе.

2.Мышление и самореализация мира.

Проблема зазора, возникающая как результат работы со связкой «основание — обоснованное» является, одновременно, и проблемой мира самого по себе. В самом деле, объект мысли, то или иное нечто, попадающее в поле мышления, оказывается нетождественным себе самому, поскольку мыслится из заданного горизонта. В свою очередь, мир как содержание этого горизонта также не мыслится в своей чтойности. От мышления, следовательно, ускользает как мир в его конкретности, так и сама конкретность, но основание получает соб-